

Ciência e Saber.

A importância da concepção platônica da natureza da *epistêmê* em Aristóteles

Guy Hamelin

The influence of Plato's thought on his most important disciple does not raise doubts. In spite of that, it is not so easy to identify precise elements which reveal such an authority, especially in the field of ontology. On the contrary, appearances show metaphysical systems distinct enough to initiate, in the course of history, opposite philosophical currents. Even so, Plato's influence on Aristotle is undeniable with respect to the question of the nature of knowledge (*ἐπιστήμη*). About this topic, the Stagirite uses not only an important part of the vocabulary found in some Platonic dialogues, but he also refers to realities very similar to those presented by his Master. The main object of this paper is precisely to highlight such correspondence between our protagonists regarding the issue of the essence of knowledge. To reach this objective, we begin our analysis by examining Plato's *Theaetetus*, in which significant explanation on this subject are found. The study of two other dialogues completes our analysis since they add new information. Afterwards, we investigate Aristotle's *Categories*, in which there are important data on the question of the nature of knowledge. At last, we complete our study by analysing in *De anima* some metaphysical elements essential for our subject.

1. Introdução

É possível encontrar, nas traduções portuguesas dos diálogos de Platão e dos tratados de Aristóteles, a palavra 'ciência' em contextos relativamente distintos. Por exemplo, no *Eutidemo*, diálogo do período dito médio, transitório ou de maturidade, encontra-se o trecho seguinte.

SÓCRATES: Uma vez que todos nós ansiamos por ser felizes (*εὐδαίμονες*), e que ficou manifesto que nos tomamos tais graças ao uso e ao uso correto (*ὀρθῶς χρῆσθαι*), das coisas, e que é a ciência (*ἐπιστήμη*) que produz a correção (*ὀρθότης*) e a boa fortuna (*εὐτυχίαν*), é preciso, então, segundo parece, que tudo homem, sem exceção, tome providencias de todas as maneiras, para que se tome o mais sábio (*σοφώτατος*) possível.¹

¹ *Euthydemus* 282a. Extrato tirado de Platão. *Eutidemo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Editorai PUCRIO/São Paulo: Edições Loyola, 2011, pp. 62-63.

Em outras línguas, também é usado o termo equivalente a ‘ciência’ em assuntos mais diversos, como é o caso na tradução francesa do *Fédon*, realizada por Émile Chambry. Cito:

Et quand il s’agit de l’acquisition (κτη̐σιν) de la science (φρονήσεως), le corps (σῶμα) est-il, oui ou non, un obstacle (ἐμπόδιον) (...)??²

Em traduções portuguesas desse mesmo trecho, as palavras ‘sabedoria’ e ‘conhecimento’ servem, desta vez, para verter o termo grego φρόνησις, como podemos reparar nestas passagens:

E agora, dize-me: quando se trata de adquirir (κτη̐σιν) verdadeiramente a sabedoria (φρονήσεως), é ou não o corpo (σῶμα) um entrave (ἐμπόδιον) (...)??³

E com referência à aquisição (κτη̐σιν) do conhecimento (φρονήσεως)? O corpo (σῶμα) constitui ou não constitui obstáculo (ἐμπόδιον) (...)??⁴

Em um primeiro momento, parece curioso e anacrônico encontrar o vocábulo ‘ciência’ em traduções contemporâneas de autores da Antiguidade grega, já que o mesmo termo hoje em dia tem um significado estabelecido e se refere, sobretudo, a corpos de conhecimentos sistematizados adquiridos via observação, identificação, pesquisa e explicação (método científico) de determinadas categorias de fenômenos e fatos, que são formulados de forma metódica e racional⁵. Esse tipo de atividade, que surge no final da Idade Média com a dita Revolução científica, é desconhecido do mundo antigo e de boa parte da sociedade medieval.

Vimos a que palavras gregas se referem os termos ‘ciência’, ‘science’, ‘sabedoria’ e ‘conhecimento’ encontrados nos trechos acima citados. Em geral, ‘ciência’ alude ao grego ἐπιστήμη, como é o caso na primeira citação mencionada, mas acontece, às vezes,

² *Phaedo* 65a. Extrato tirado de Platon. *Apologie de Socrate–Criton–Phédon*. Traduction, notices et notes par Émile Chambry. Paris: G.-F. Flammarion, 1965, p. 113. O texto grego de referência é *Platonis opera*. Tomus I. Tetralogias I-II continens. Oxford: Oxford Classical Texts, 1995, p. 99.

³ *Phaedo* 65a. Extrato tirado de Platão. *Diálogos. O Banquete. Fédon. Sofista. Político*. (Os pensadores). 2ª ed. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 66. O texto grego de referência é *Platonis opera*. Tomus I. Tetralogias I-II continens. *Op. cit.*, p. 99.

⁴ *Phaedo* 65a. Extrato tirado de Platão. *Diálogos. Protágoras. Górgias. Fédon*. 2ª edição revisada. Tradução Carlos Alberto Nunes. Coordenação Benedito Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2002, p. 259. O texto grego de referência é *Platonis opera*. Tomus I. Tetralogias I-II continens. *Op. cit.*, p. 99.

⁵ Essa descrição de ‘ciência’ é inspirada pela definição encontrada no *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001, p. 75.

que a mesma palavra ‘ciência’ remete a outros vocábulos gregos, como na segunda passagem relatada, que se reporta a φρόνησις.

Traduzir ἐπιστήμη por ‘ciência’ pode ser ocasionalmente enganador, mas não é necessariamente errado, como é o caso nos trechos vistos acima. Todavia, consideramos mais apropriado traduzir ἐπιστήμη por ‘conhecimento’ ou ‘saber’, que, na época atual, corresponde mais à realidade expressa pelo termo grego⁶, mesmo que ‘ciência’ também possa ser, em certas acepções, sinônimo de ‘conhecimento’. O grego φρόνησις, por seu lado, é frequentemente traduzido por ‘pensar’ e seus equivalentes, ainda que tenha, por vezes, o sentido de ‘conhecimento’, notadamente no que diz respeito à obra de Platão. Nesse último caso, φρόνησις equivale a ἐπιστήμη. Em contexto aristotélico, a tradução desse mesmo termo é mais delicada, já que φρόνησις muda de significado no decorrer da obra do Estagirita.⁷ O ideal seria que o tradutor ou o comentador explique claramente a escolha terminológica feita para traduzir ἐπιστήμη, φρόνησις ou outros termos de significado parecido (γνώμη, σοφία, μάθημα), como o faz o autor da monografia intitulado *La théorie aristotélicienne de la science*, Gilles Gaston Granger.

Il va sans dire que le choix du mot *science* pour traduire le vocable grec (ἐπιστήμη) ne devra à aucun moment nous incliner à importer clandestinement chez notre auteur (Aristote) des connotations toutes modernes (...).⁸

Podemos pensar que a divisão ou a classificação das ciências em Aristóteles aproxima-se, *mutatis mutandis*, da encontrada na ciência moderna e contemporânea, o que seria um tipo de equívoco semântico. Ao segmentar a ciência (ἐπιστήμη) em teórica (θεωρητική), prática (πρακτική) e poética ou produtiva (ποιητική), Aristóteles está, na verdade, se referindo ao conhecimento, que se subdivide, respectivamente, em necessário,

⁶ A mesma observação também vale para o latim *scientia*, que habitualmente serve para traduzir ἐπιστήμη.

⁷ Pierre Aubenque mostra que φρόνησις não se refere sempre à mesma realidade na obra inteira de Aristóteles. Enquanto se aproxima do sentido platônico de saber em vários dos seus tratados, φρόνησις alude, na *Ética a Nicômaco*, à virtude intelectual dirigida para a vida prática, traduzida, entre outros, por ‘discernimento’, ‘sabedoria prática’ ou ‘prudência’. Nesse último caso, trata-se de um decalque do latim *prudentia*. Cf. Aubenque, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. Gauthier, R.A. et Jolif, J.Y. *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*. Deuxième édition. Tome II. *Commentaire*. Louvain/Paris: Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970, pp. 463-479, 495-507 *sqq.*

⁸ “É claro que a escolha da palavra ‘ciência’ para traduzir o vocábulo grego (ἐπιστήμη) não deveria, em momento algum, nos inclinar a importar, clandestinamente, para nosso autor (Aristóteles) conotações inteiramente modernas (...)” Traduzimos. G.G. Granger. *La théorie aristotélicienne de la science*. Paris: Aubier Montaigne, 1976, p. 11.

contingente e produtor.⁹ De fato, a metafísica, a física e a matemática, como componentes do saber teórico e necessário, dizem respeito a seres móveis ou imóveis, separados ou não separados do sensível, segundo o caso, cuja finalidade é o conhecimento universal, em oposição ao conhecimento prático contingente e ao conhecimento produtivo. Com efeito, o termo grego usado por Aristóteles para se referir a esses saberes é ἐπιστήμη e a tradução pela palavra ‘ciência’ só faz sentido se for para significar conhecimento.

Seja como for, nós nos interessamos, no presente artigo, à natureza dessa realidade, à qual se refere o termo ἐπιστήμη, e não diretamente às escolhas terminológicas dos diversos tradutores. Em outras palavras, nosso objetivo é descobrir o que é, como diria um autor escolástico, a essência do conhecimento em Platão e Aristóteles. A influência do primeiro sobre o Estagirita é determinante a respeito dessa questão, apesar de Platão não possuir toda a aparelhagem teórica e metafísica do seu famoso discípulo.

Em primeiro lugar, examinamos o que Platão afirma, no *Teeteto*, sobre esse tema da natureza do saber. Existe certa evolução no pensamento de Platão acerca dessa questão, ainda que tal processo represente mais uma transformação terminológica e formal que substancial. Mesmo assim, referimos pontualmente a alguns outros diálogos platônicos para esclarecer nossa explicação, notadamente quando tiverem elos evidentes com a concepção aristotélica do saber. Em seguida, a própria visão do Estagirita sobre a natureza do conhecimento retém nossa atenção. De início, vejamos o que diz sobre esse assunto nas *Categorias*. Considerado o primeiro tratado ao mesmo tempo lógico e metafísico de Aristóteles, as *Categorias* contém uma explicação relativamente clara acerca do que é o saber. Examinamos, na continuação, a concepção dele no *De anima*, no qual são acrescentados novos elementos, dando assim um retrato mais completo sobre o tema em estudo. O uso esporádico da *Ética a Nicômaco* e da *Metafísica* vem apenas esclarecer e, por vezes, completar alguns dos elementos vistos nos dois principais tratados de Aristóteles em estudo. É claro que aspectos significativos ligados ao saber encontram-se nesses dois importantes tratados, mas a abordagem frequentemente é mais

⁹ Cf. *Metaphysica* E, 1, 1025b 1-1026a 32; K, 7. *Topica* VI, 6, 145a 15; VIII, 1, 157a 10. *Ethica Nicomachea* VI, 2, 1139a 27.

epistemológica¹⁰ ou classificatória¹¹ do que ontológica. Enfim, enfatizamos, no decorrer da nossa apresentação, os diferentes elementos platônicos que influenciaram direta ou indiretamente a própria visão do Estagirita sobre a natureza do saber.

2. Platão

Teeteto: *Posse (κτῆσις) e uso (ἔξις) do saber (ἐπιστήμη)*

No conjunto do *Teeteto*, Platão examina a questão da natureza da sabedoria (σοφία) e do saber (ἐπιστήμη) (145e). Depois de ter demonstrado que o conhecimento não é a sensação (αἴσθησις) (151e-186e), o discípulo de Sócrates retoma o assunto principal e pergunta, desta vez, se esse mesmo conhecimento não poderia consistir em opinião verdadeira (ἀλητῆς δόξα) (187a-200d). Essa reformulação é, mais uma vez, rejeitada. No final dessa discussão, imediatamente antes da tentativa de definir o saber em termos de opinião verdadeira acompanhada de uma definição, uma explicação, uma justificativa ou, simplesmente, uma razão (μετὰ λόγου) (200d-210a), encontra-se esta distinção importante.

SÓCRATES. Pois bem, ouviste o que na actualidade dizem ser o saber (ἐπίστασθαι)? (...)
SÓCRATES. Afirmam por aí que é ter (ἔξις) o saber (ἐπιστήμη). TEETETO. Certo. SÓCRATES. Ora bem, façamos uma pequena modificação e digamos que é a posse (κτῆσιν) do saber. (...)
SÓCRATES. Ora, não me parece que seja o mesmo ter (ἔχειν) e possuir (κεκτηῖσθαι). Por exemplo, se alguém comprar um manto e o tiver em seu poder, mas não o vestir, decerto diríamos que o possui (κεκτηῖσθαι), mas não o tem (ἔχειν). (...) SÓCRATES. Vê então, se também é possível possuir assim o saber, sem o ter (ἐπιστήμην εἰ δυνατόν οὕτω κεκτημένον μὴ ἔχειν). (...) SÓCRATES. Há que dizer que, enquanto crianças, este receptáculo está vazio (κενόν) e em lugar de aves há saberes. Quando tomamos posse (κτησάμενος) do saber, encerramo-lo nesse recinto e

¹⁰ Nesse caso, a análise do objeto do saber torna-se imprescindível, como o assinala Penner: “(...) the things being asked about in the “What is X?” questions, if there *exist* any such things to be asked about, turn out to be the objects of the sciences (...) Aristotle certainly thinks that Socrates and Plato share this view of the objects of the sciences, though Aristotle also thinks that these new objects of the sciences that Plato believed in were wrongly identified by Plato with certain extraordinary, even preposterous, entities, the Forms (...)” T. Penner. “The Forms and the Sciences in Socrates and Plato”. *A Companion to Plato*. Edited by Hugh. H. Benson. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 167.

¹¹ Como vimos, é o caso da classificação dos saberes em teórico, poético e prático, encontrada notadamente na *Metafísica*, assim como dos tipos de saber específicos, chamados de virtudes intelectuais, repertoriados no livro VI da *Ética a Nicômaco*. Nesse último tratado, ἐπιστήμη refere-se, no sentido estrito, ao conhecimento das realidades demonstráveis, constituindo assim, com o νοῦς, a sabedoria teórica (σοφία). Cf. *Ethica Nicomachea* VI, 1141a 16-20. Quanto a nosso estudo, ele diz respeito à natureza do saber tomado em um sentido amplo.

dizemos que aprendemos (μεμαθηκέναι) ou descobrimos (ηύρηκέναι) a coisa de que tratava esse saber. E isso é saber (ἐπίστασθαι).¹²

Nesse trecho, Platão distingue ter (ἔχειν – ἔξις) o saber (ἐπιστήμη) de possuí-lo ou estar na sua posse (κεκτηῖσθαι – κτήσις). Nesse caso, trata-se de uma diferenciação semelhante à encontrada em um diálogo supostamente anterior ao *Teeteto* intitulado *Eutidemo*, no qual é discriminado o possuir (κεκτηῖσθαι) o conhecimento do seu uso (χρηῖσθαι) (280b-e).¹³ A única diferença entre os dois textos reside no uso de termos distintos para identificar uma mesma realidade. Enquanto ‘posse’ (κτήσις) e ‘possuir’ (κεκτηῖσθαι) estão empregados nos dois escritos para se referir à aquisição do saber, os vocábulos ‘uso’ (χρηῖσις) e ‘usar’ (χρηῖσθαι) retêm a atenção no *Eutidemo*, e a palavra ‘ter’ (ἔχειν – ἔξις), no *Teeteto*. Quanto à distinção entre possuir o conhecimento e usar ou ter o saber, trata-se, nos dois diálogos, de uma mesma diferenciação.

Na verdade, o que Platão quer enfatizar nessa passagem do *Teeteto*, assim como na do *Eutidemo*, é relativamente simples, mas se torna mais intrincado nas traduções portuguesas. ‘Possuir’ e ‘ter’ têm várias acepções semelhantes e até idênticas em português, além de ambos os termos serem definidos como posse. No caso que nos interessa, é preciso, então, prestar atenção e entender que a posse (κεκτηῖσθαι – κτήσις) do conhecimento situa-se entre a sua ausência (κενόν) e seu uso (ἔχειν – ἔξις, χρηῖσθαι – χρηῖσις), ou seja, trata-se de uma aquisição que pode ou não servir. Por outro lado, ter

¹² *Theaetetus* 197a-197d. Extrato tirado de Platão. *Teeteto*. 3ª edição. Tradução Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Prefácio de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, pp. 293-295. O texto grego de referência é Plato. II. *Theaetetus* – *Sophist*. Coll. The Loeb Classical Library. With an english translation by H.N. Fowler. London: William Heinemann/New York: G.P. Putnam’s Sons, 1921, pp. 204-208.

¹³ “SÓCRATES. Ser-nos-iam então de algum proveito (ὠφελοῖ) se apenas os (bens) tivéssemos (εἶναι) e não os usássemos (χρῶμετα)? (...) E os artesãos, se lhes fossem providenciados todos os implementos necessários, a cada um para seu próprio trabalho, mas não os usassem (χρῶντο δὲ αὐτοῖς μή), será que seriam estes bem-sucedidos (εὖ) por conta da posse (κτῆσιν), porque possuiriam todas as coisas que é preciso o artesão possuir? (...) E se alguém possuísse (κεκτημένος) riqueza e todas as coisas boas que mencionamos ainda, mas não as usasse, será que seria feliz (εὐδαιμονοῖ) por conta da posse (κτῆσιν) desses bens (ἀγαθῶν)? CLÍNIAS. Certamente não Sócrates. – SÓCRATES. Logo, é preciso, àquele que pretende ser feliz, não apenas possuir (κεκτηῖσθαι) tais bens, mas também usá-los (χρηῖσθαι), sem o que nenhum proveito advém da posse (κτῆσεως). CLÍNIAS. Dizes a verdade. SÓCRATES. Isso então já é suficiente, Clíniás, para fazer alguém feliz: o possuir (κεκτηῖσθαι) os bens e usá-los (χρηῖσθαι)? CLÍNIAS. A me pelo menos parece. SÓCRATES. Se alguém usa os bens corretamente (ὀρθῶς), disse eu, ou também se não <as usa corretamente>? CLÍNIAS. Corretamente. SÓCRATES. Fala bem, disse eu. (...)” *Euthydemus* 280b-e. Extrato tirado de Platão. *Eutidemo*. Op. cit., pp. 57, 59.

(ἔχειν – ἔξις, χρῆσθαι – χρῆσις) o conhecimento implica, nesse caso, não somente possuí-lo, mas também envolve o seu uso efetivo e atual.

No *Teeteto*, Platão compara a não posse ou a ausência de conhecimento de uma criança a um receptáculo vazio (κενόν). Sem uma concepção metafísica comparável à de potência e ato em Aristóteles, a posse do saber em Platão situa-se a meio caminho entre a falta ou o vazio e o ter. A ideia expressa aqui, segundo a qual nossa alma seria inicialmente uma espécie de *tabula rasa* ou uma mente ainda vazia, não é conforme ao pensamento habitualmente atribuído a Platão. A interpretação ortodoxa sugeria, antes, que o saber adquirido já se encontra de forma latente em nós e que o vazio se refere precisamente ao conhecimento ainda não realizado. Mas essa explicação não condiz muito bem com a ideia de vazio como ausência de conhecimento. Por outro lado, o emprego dos termos ‘aprender’ (μεμαθηκέναι – μανθάνω) e, sobretudo, ‘descobrir’ (ἠύρηκέναι – εὐρίσκω), visto no final do trecho acima citado para se referir ao conteúdo do saber, pode trazer de volta à interpretação familiar do pensamento platônico. Seja como for, adquirir (κεκτηῖσθαι – κτῆσις) um saber implica, de certa forma, a sua ausência (κενόν) anterior na mente de Platão, quer completa, quer momentânea, antes do seu uso (ἔχειν – ἔξις, χρῆσθαι – χρῆσις).

Em suma, a introdução do termo ‘ter’ (ἔξις) por Platão no *Teeteto* em relação à noção de conhecimento (ἐπιστήμη) teve repercussão importante em Aristóteles e, também, nos pensadores da Escola do Pórtico. Ainda que ἔξις signifique o mesmo que o vocábulo χρῆσις do *Eutidemo*, é o primeiro que será usado pelo Estagirita e pelos filósofos estoicos para identificar, *mutatis mutandis*, a natureza do saber.¹⁴ No *Filebo*, diálogo ulterior aos dois já examinados, Platão volta a esse assunto e acrescenta, numa oposição com o ter (ἔξις), a noção de disposição (διάθεσις).¹⁵ Mesmo que o contexto seja, no caso

¹⁴ Como Platão, os estoicos consideram que a virtude (ἀρετή) também é um saber (ἐπιστήμη). Enquanto a qualidade moral (ἀρετή) é vista por eles como disposição (διάθεσις), alguns comentários indicam que o saber (ἐπιστήμη) seria antes um estado fixo e permanente (ἔξις). Nesse caso, não se trata de uma confusão conceitual, mas, sim, de uma categorização distinta, sendo διάθεσις o termo genérico, que contém, de maneira específica, a διάθεσις, como qualidade estável e permanente, e a ἔξις, como qualidade mais temporária e inconstante. Seja como for, Aristóteles considera, ao inverso, a virtude e o saber como sendo especificamente ἔξεις, como veremos na próxima parte deste texto. Cf. Aristóteles. *Categoriae* 8. Long, A.A. and Sedley, D.N. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Greek and Latin Texts, with Notes and Bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 165-166 (cap. 26, G, H), 187 (cap. 31, B), 258-259 (cap. 41, H), 259-260 (cap. 42, A), 286-287 (cap. 47, S), 376-379 (cap. 61, D, H, I).

¹⁵ “SÓCRATES”. Ora bem: o que Filebo afirma, é que, para todos os seres animados, o bem (ἀγαθόν) consiste no prazer (ἡδονήν) e no deleite (τέρψιν), e tudo o mais do mesmo gênero. De nossa parte, defendemos o princípio de que talvez não seja nada disso, mas que o saber (φρονεῖν),

do *Filebo*, ligeiramente diferente do que vimos até agora, trata-se de condições epistêmicas da alma, como o pensar (φρονεῖν) ou a opinião certa (δόξαν τ' ὀρθήν), semelhantes ao saber (ἐπιστήμη), que permitem alcançar a vida feliz (βίον εὐδαίμονα). Esse novo par de palavras – ter (ἔχεις) e disposição (διάθεσις) – vai se tornar um componente fundamental na descrição aristotélica do conhecimento. Enfim, podemos acrescentar que a distinção feita por Platão entre a aquisição (κεκτηῖσθαι – κτήσις) do saber e seu uso (ἔχειν – ἔχεις, χρῆσθαι – χρήσις) produz um efeito imediato na sua própria concepção moral, já que as virtudes (ἀρεταί) são consideradas por ele como conhecimentos.¹⁶

a inteligência (νοεῖν), a memória (μεμνήσθαι) e tudo o que lhes for aparentado, como a opinião certa (δόξαν τ' ὀρθήν) e o raciocínio verdadeiro (ἀληθεῖς λογισμούς), são melhores e de mais valor que o prazer (...) SÓCRATES. Muito bem; acrescentemos ao que ficou dito mais o seguinte. PROTARCO. Que será? SÓCRATES. A partir deste momento, cada um de nós se esforçará por demonstrar qual é (*sic*) o estado (ἔστιν) e a disposição (διάθεσιν) da alma (ψυχῆς) capaz de proporcionar vida feliz (βίον εὐδαίμονα) aos homens” *Philebus* 11b-d. Extrato tirado de Platão. *Filebo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Sem editor, sem ano e sem página. <http://pt.slideshare.net/josefiorin/plato-filebo>. Acesso 26-01-2017. Os textos gregos de referência são Charles Badham. *The Philebus of Plato*. Second edition. With an introduction, notes, and appendix. London: Williams and Norgate, 1878, pp. 1-2; Platon. *Oeuvres complètes*. Tome IX – 2^e partie. *Philèbe*. Texte établi et traduit par Auguste Dies. Paris: Société d'éditions “Les belles lettres”, 1959, pp. 89-90.

¹⁶ É preciso indicar que a concepção virtude/saber vem aparentemente de Sócrates. Platão não a rejeita, mas vem acrescentar alguns elementos importantes, como o indica Kraut: “For example, he (Socrates) holds that human well-being does not consist in wealth, power, or fame, but in virtue; that so long as one remains a good person one is immune to misfortune; that to possess the virtues is to have intellectual mastery over a distinct subject matter, that this mastery can be acquired only by means of a successful investigation of what the virtues are; and that if one leaves these questions unexamined, one's life is not worth living. Although Plato no doubt accepted these doctrines when he was under the spell of Socrates and wrote his earliest dialogues, he was eventually to modify them in important ways. For example, one of his most significant departures is his belief that Socrates had overlooked a nonrational aspect of human motivation; as he argues in the *Republic*, a training in virtue involves both an appeal to reason and an education of the emotions and appetites, and is not a purely intellectual matter, as Socrates had thought.” R. Kraut. “Introduction to the study of Plato”. *Cambridge Companion to Plato*. Edited by R. Kraut. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 5-6. Cf. *Ethica Nicomachea* VI, 1144b 27-28. T. Penner. “Socrates in the Early Dialogues”. *Cambridge Companion to Plato*. *Op. cit.*, pp. 125-128, 134-137 *et in circa*.

3. Aristóteles

Categorias. Saber (ἐπιστήμη) como estado (ἔξις)

Nas *Categorias* 8 sobre a qualidade (ποιότης – ποιόν), Aristóteles afirma que não somente o saber (ἐπιστήμη) constitui uma ἔξις, mas também a virtude (ἀρετή).¹⁷ Trata-se de dois estados ou maneiras de ser (ἔξις) adquiridos (λαμβάνω) por excelência. No caso da virtude, a sua aquisição é o fruto da atividade (ἐνεργέω) e da prática (ἔθος), como é dito na *Ética a Nicômaco*: “Com as virtudes (ἀρεταί) dá-se exatamente o oposto (do que nos vem por natureza (φύσει)): adquirimo-las (λαμβάνομεν) pelo exercício (ἐνεργήσαντες) (...)”.¹⁸ Um pouco antes desse trecho, Aristóteles afirma: “(...) a virtude moral (ἡ δὲ ἠθική) é adquirida (περιγίνεται) em resultado do hábito (ἐξ ἔθους) (...). Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza (οὐτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν) que as virtudes (αἱ ἀρεταί) se geram (ἐγγίνονται) em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza (πεφυκόσι) a recebê-las e nos tornamos perfeitos (τελειούμενοι) pelo hábito (διὰ τοῦ ἔθους)”.¹⁹ O mesmo pode ser afirmado do saber (ἐπιστήμη), que também é considerado como virtude (ἀρετή).²⁰ Todavia, não se trata, desta vez, de uma virtude ética

¹⁷ “São assim (estados (ἔξεις) estáveis e duráveis) os conhecimentos (ἐπιστήμαι) e as virtudes (ἀρεταί)”, *Categoriae* 8, 8b 29. Extrato tirado de Aristóteles. *Categorias*. Tradução, introdução e comentário de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995, p. 53. O texto grego de referência é Aristotle. *The Organon. I The Categories. On Interpretation*. H.P. Cooke (Ed.). *Prior Analytics*. H. Tredennick (Ed.). The Loeb Classical Library. London: William Heinemann LTD/Cambridge: Harvard University Press, 1938, p. 62.

¹⁸ *Ethica Nicomachea* II, 1103a 32-33. Extrato tirado de Aristóteles. *Metafísica* (Livros I e II)–*Ética a Nicômaco–Poética*. (Os pensadores). 2ª edição. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Vincenzo Cocco, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, Eudoro de Souza. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984, p. 67. O texto grego de referência é Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. The Loeb Classical Library. English translation by H. Rackham. London/Cambridge Massachusetts: William Heinemann LTD/Harvard University Press, 1947, p. 72.

¹⁹ *Ethica Nicomachea* II, 1103a 17, 24-26. Extrato tirado de Aristóteles. *Metafísica* (Livros I e II)–*Ética a Nicômaco–Poética*. *Op. cit.*, p. 67. O texto grego de referência é Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. *Op. cit.*, p. 70.

²⁰ “Como acabamos de ver, a obra (ἔργον) de ambas as partes intelectuais (Ἀμφοτέρων δὲ τῶν νοητικῶν μορίων) é a verdade (ἀλήθεια). Logo, as virtudes de ambas (αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν) serão aquelas disposições (ἔξεις) segundo as quais cada uma delas alcançará a verdade em sumo grau. (...) Dê-se por estabelecido que as disposições em virtude das quais a alma possui a verdade, quer afirmando, quer negando, são em número de cinco: a arte (τέχνη), o conhecimento científico (ἐπιστήμη), a sabedoria prática (φρόνησις), a sabedoria filosófica (σοφία) e a razão intuitiva (νοῦς) (...)” *Ethica Nicomachea* VI, 1139b 11-18. Extrato tirado de Aristóteles. *Metafísica* (Livros I e II)–*Ética a Nicômaco–Poética*. *Op. cit.*, pp. 142-143. O texto grego de referência é Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. *Op. cit.*, pp. 330-332.

(ἠθική), mas, antes, de uma virtude intelectual ou dianoética (διανοητική).²¹ Sendo assim, esse conhecimento é, como estado mental (ἔξις), adquirido e não natural, ainda que a sua aquisição venha, sobretudo (τὸ πλεῖον), do estudo (ἐκ διδασκαλίας) e não da prática (ἔθος).²²

No mesmo capítulo sobre a qualidade, Aristóteles indica outra distinção importante, que diz respeito, desta vez, aos estados adquiridos estáveis e quase permanentes, que são contrapostos aos estados adquiridos transitórios e mudáveis²³. Os primeiros mais duráveis (χρονιώτερον) e mais firmes (μονιμώτερον) são, como chamamos até agora, estados ou maneiras de ser (ἔξεις) e os segundos passageiros, disposições (διαθέσεις). Os pensadores da Idade Média traduziram por *habitus* o primeiro termo, que seria nefasto verter em português por ‘hábito’²⁴, e o segundo, por *dispositio*. Enfatizamos que as principais particularidades da ἔξις são a estabilidade e a quase permanência. Em outras palavras, o conhecimento constitui, uma vez adquirido, o que Agostinho chama de ‘segunda natureza’ (*secunda natura*)²⁵, isto é, um estado tão firme e estável que somente uma grande mudança (μεγάλη μεταβολή) pode abalar, como diz o próprio Aristóteles.

Chamo qualidade (ποιότητα) àquilo em virtude do qual as coisas são ditas ser qualificadas de certo modo. Mas a qualidade (ποιότης) diz-se de diversas maneiras (πλεοναχῶς). Chamemos, a uma espécie de qualidade (ἐν μὲν οὖν εἶδος ποιότητος), estado (ἔξις) e disposição (διάθεσις). Um estado difere de uma disposição por ser mais estável (μονιμώτερον) e mais durável (χρονιώτερον). São assim os conhecimentos (ἐπιστήμαι) e as virtudes (ἀρεταί). Pois o conhecimento parece ser uma coisa permanente (παραμονίμων) e difícil de mudar (δυσκινήτων) (mesmo que alguém o adquira moderadamente (μετρίως)), a não ser que ocorra uma grande alteração (μεγάλη μεταβολή), por doença ou por alguma outra deste tipo. (...) Mas aquelas (qualidades) que são fáceis de mudar (εὐκίνητα) e rapidamente se alteram (ταχὺ μεταβάλλοντα) são chamadas

²¹ “Sendo, pois, de duas espécies (Διττῆς) a virtude (ἀρετῆς), intelectual (διανοητικῆς) e moral (ἠθικῆς) (...)” *Ethica Nicomachea* II, 1103a 14-15. Extrato tirado de Aristóteles. *Metafísica* (Livros I e II)–*Ética a Nicômaco*–*Poética*. Op. cit., p. 67. O texto grego de referência é Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Op. cit., p. 70. Cf. *Ethica Nicomachea* I, 1103a 4-10.

²² “(...) a primeira (ἡ μὲν διανοητικῇ), por via de regra (τὸ πλεῖον), gera-se e cresce graças ao ensino (ἐκ διδασκαλίας) – por isso requer experiência (ἐμπειρίας) e tempo (χρόνου) (...)” *Ethica Nicomachea* II, 1103a 15-17. Extrato tirado de Aristóteles. *Metafísica* (Livros I e II)–*Ética a Nicômaco*–*Poética*. Op. cit., p. 67. O texto grego de referência é Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Op. cit., p. 70. Cf. *Analyticis posterioribus* I, 71a 1.

²³ *Categoriae* 8, 8b 28.

²⁴ Hoje em dia, ‘hábito’ possui um significado comum preciso em português, como ação ou comportamento que se repete com frequência e regularidade. Esse sentido distingue-se claramente do *habitus* latino, que se refere, notadamente, à mesma realidade que a ἔξις aristotélica. Na tradição do Estagirita, é importante notar que o primeiro termo alude a uma ação, enquanto o segundo, a uma potência. Voltaremos sobre essa distinção na parte dedicada ao *De anima*.

²⁵ Cf. *Contra secundam Iuliani responsionem* IV, VI. *De musica libri sex* VII, 19.

disposições (διαθέσεις), como, por exemplo, o calor, o frio, a doença, a saúde e todas as outras deste tipo. Pois em virtude delas o homem está disposto (διάκειται) de certo modo, mas rapidamente muda de quente para frio e de saudável para doente. (...) Por conseguinte, um estado (ἔξις) difere (διαφέρει) de uma disposição (διαθέσεως) por esta ser fácil de mudar (εὐκίνητον), enquanto aquele é mais durável (πολυχρονιωτέραν) e mais difícil de mudar (δυσκίνητοτέραν).²⁶

Em suma, as *Categorias* introduzem duas características essenciais acerca da natureza do saber. Primeiro, o conhecimento não é presente em nós por natureza e, *a fortiori*, não é inato. O saber é um estado mental adquirido (ἔξις) principalmente pelo estudo. É por isso que ele precisa da experiência (ἐμπειρία) e do tempo (χρόνος) para ser conquistado, como diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco*.²⁷ Na primeira parte da *Metafísica A*, Aristóteles explica que a experiência, o conhecimento empírico ou a observação (ἐμπειρία), todos necessários à aquisição da arte (τέχνη) e do saber (ἐπιστήμη), opõe-se à inexperiência ou à falta de observação extensível (ἀπειρία).²⁸ A experiência é deveras o resultado de uma longa prática e do acúmulo de observações sobre um sujeito determinado. É a particularidade por excelência do velho, que viu muitos acontecimentos e os reteve. Portanto, essa espécie de conhecimento (ἐμπειρία) é mais perto da própria experiência (*experience/erlebnis*), como a entendemos hoje, do que da experimentação (*to experiment/erfahrung*).²⁹ Nesse contexto, Aristóteles insiste sobre a importância da memória (μνήμη) nos homens nesse processo de conhecimento.

Ora, enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis (φανθασίαις) e com recordações (μνήμαις), e pouco (μικρόν) participam da experiência (ἐμπειρίας), o gênero humano (τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος) vive também da arte (τέχνη) e do raciocínio (λογισμοῖς). Nos homens, a experiência (ἐμπειρία) deriva da memória (ἐκ τῆς μνήμης). De fato, muitas recordações (μνήμαι)

²⁶ *Categoriae* 8, 8b 25-9a 10. Extrato tirado de Aristóteles. *Categorias. Op. cit.*, p. 53. O texto grego de referência é Aristotle. *The Organon. I The Categories. On Interpretation. Op. cit.*, pp. 62-64.

²⁷ “(...) por isso requer (a virtude (ἀρετῆς) intelectual (διανοητικῆς)) experiência (ἐμπειρίας) e tempo (χρόνου) (...)”, *Ethica Nicomachea* II, 1103a 16-17. Extrato tirado de Aristóteles. *Metafísica* (Livros I e II)—*Ética a Nicômaco—Poética. Op. cit.*, p. 67. O texto grego de referência é Aristotle. *The Nicomachean Ethics. Op. cit.*, p. 70.

²⁸ “Com efeito, os homens adquirem ciência (ἐπιστήμη) e arte (τέχνη) por meio da experiência (διὰ τῆς ἐμπειρίας). A experiência (ἐμπειρία), como diz Polo, produz a arte, enquanto a inexperiência (ἀπειρία) produz o puro acaso (τύχην).” *Metaphysica A*, I, 981a 5. Extrato tirado de Aristóteles. *Metafísica*. Vol. II e III. Introdução, texto grego com tradução para o italiano, fontes e notas de Giovanni Reale. Edição Brasileira: Direção de Fidel Garcia Rodriguez. Edição de Texto de Marcos Marciolino. Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 3. Outro texto grego de referência é Aristotle. *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 1.

²⁹ Cf. Aristote. *La métaphysique*. Tome I. Introduction, notes et index par J. Tricot. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1970, pp. 3-4, note 3.

do mesmo objeto chegam a constituir <a capacidade (δύναμιν) de>³⁰ uma experiência única (μᾶζ ἐμπειρία).³¹

Nessa mesma parte inicial do livro A da *Metafísica*, também encontramos a distinção entre saber poético ou produtivo (ποιητική) e saber teórico (θεωρητική). Na ocasião, Aristóteles remete à *Ética a Nicômaco* (ἐν τοῖς ἠθικοῖς)³², na qual discrimina sistematicamente os diferentes tipos de saberes teórico, prático e produtivo.³³ Ainda que essa última diferenciação acerca da diversidade dos saberes vá além do nosso assunto sobre a natureza como tal do conhecimento, é interessante notar que, ademais da experiência (ἐμπειρία) e do saber (ἐπιστήμη), encontramos ali a noção de sabedoria (σοφία).³⁴ Nessa hierarquia que leva ao conhecimento, Aristóteles quer simplesmente mostrar, afinal, que o saber teórico, ao qual se vincula a sabedoria³⁵, é superior ou mais sábio (σοφώτερος) que o saber produtivo (ποιητική), como é o caso da experiência (ἐμπειρία) em relação à sensação (αἴσθησις).³⁶ Sem entrar nos detalhes dessa última questão e na polêmica acerca da distanciação específica ou genérica do universal (καθόλου), como objeto do saber (ἐπιστητόν) em geral – teórico, prático ou produtivo –,

³⁰ Na tradução usada de Reale (Aristóteles. *Metafísica. Op. cit.*, p. 3), falta esse importante termo ‘potência’ ou ‘capacidade’ (δύναμις), que indica a natureza da experiência. Outro texto grego de referência é Aristotle. *Aristotle’s Metaphysics. Op. cit.*, p. 1.

³¹ *Metaphysica* A, I, 980b 25-981a 2. Extrato tirado de Aristóteles. *Metafísica. Op. cit.*, p. 3. Outro texto grego de referência é Aristotle. *Aristotle’s Metaphysics. Op. cit.*, p. 1.

³² “Diz-se na *Ética* qual é a diferença entre a arte (τέχνης) e a ciência (ἐπιστήμης) e as outras disciplinas do mesmo gênero” *Metaphysica* A, I, 981b 25-26. Extrato tirado de Aristóteles. *Metafísica. Op. cit.*, pp. 6-7.

³³ Cf. *Ethica Nicomachea* VI.

³⁴ Tricot insiste no fato de que ‘sabedoria’ (σοφία) possui dois sentidos distintos na primeira parte da *Metafísica*. “Le terme σοφία, qui exprime, à la fois, l’idée de *sagesse* e celle de *science* (...), présente, dans les premiers chapitres de la *Metaphysique*, deux sens différents, qu’il est nécessaire de préciser. La σοφία est ou bien la *science* et la *philosophie* en général (...), ou bien la *Philosophie première* ou *Métaphysique* (...).” Aristote. *La métaphysique*. Tome I. *Op. cit.*, p. 10, note 2.

³⁵ “Todavia, consideramos que o saber (εἰδέναι) e o entender (ἐπαίειν) sejam mais próprios da arte (τέχνη) do que da experiência (ἐμπειρία), e julgamos os que possuem a arte mais sábios do que os que só possuem a experiência, na medida em que estamos convencidos de que a sapiência (σοφία), em cada um dos homens, corresponda à sua capacidade de conhecer (εἰδέναι). (...) É evidente, portanto, que a sapiência (σοφία) é uma ciência (ἐπιστήμη) acerca de certos princípios (ἀρχαί) e certas causas (αἰτίαι)”, *Metaphysica* A, I, 981a 24-27, 982a 1-2. Extrato tirado de Aristóteles. *Metafísica. Op. cit.*, pp. 4-7.

³⁶ “É por isso que, como dissemos acima, quem tem experiência (ἐμπειρος) é considerado mais sábio (σοφώτερος) do que quem possui apenas algum conhecimento sensível (αἴσθησις): quem tem a arte (τεχνίτης) mais do que quem tem experiência (ἐμπείρων), quem dirige mais do que o trabalhador manual e as ciências teóricas (θεωρητικαί) mais do que as práticas (ποιητικῶν)” *Metaphysica* A, I, 981b 29-982a 1. Extrato tirado de Aristóteles. *Metafísica. Op. cit.*, pp. 6-7.

em relação ao sensível³⁷, encerramos esse assunto, acrescentando que o Estagirita indica, por fim, que a superioridade da sabedoria (σοφία), como saber teórico em comparação com o conhecimento poético e, eventualmente, prático³⁸, deve-se ao fato de que ela trata das causas primeiras e dos primeiros princípios e não das causas segundas.³⁹

Em tudo isso, é importante ressaltar que o Estagirita emprega o mesmo termo ἔξις, usado por Platão no *Teeteto* e no *Filebo*⁴⁰, para também se referir a essa realidade que constitui o saber. Todavia, ele não o utilize para aludir ao uso do saber, mas, antes, para remeter à sua potencialidade, como veremos mais adiante no *De anima*. No que diz respeito à palavra disposição (διάθεσις), ela também é usada por Platão, ainda que sua utilização não seja tão clara e específica como a descrição encontrada em Aristóteles, como vimos.⁴¹

A segunda particularidade da natureza do saber exposta nas *Categorias* diz respeito a sua estabilidade (μόνιμος) e quase permanência no tempo (χρόνιος).⁴² Mais uma vez, Platão não é tão explícito quanto seu discípulo Aristóteles sobre essa questão. No *Teeteto*, a sua colocação do saber num receptáculo deixa, todavia, entender que existe, entre a ausência (κενόν) de conhecimento e seu uso (a ἔξις via a κτήσις), um certo estado

³⁷ “Mais ce qu’il s’agit de savoir, c’est si la cause qui est antérieure et non médiatisée est la cause la plus élevée possible dans la hiérarchie de l’extension, ou si, au contraire, ce doit être la cause la plus riche possible en compréhension, celle qui rend compte sans autre condition du plus grand nombre possible des caractères de l’objet. L’incertitude est grande.” Hamelin, Octave. *Le système d'Aristote*. Quatrième édition. Publié par Léon Robin. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1985, p. 238. Cf. *Metaphysica* H, 4, 1044a 32-1044b 3. Aristote. *La métaphysique*. Tome II. *Op. cit.*, p. 470, note 2.

³⁸ “De tout ce premier chapitre (*Metafísica* A, I), il résulte que la connaissance humaine comporte trois degrés: l’expérience, la science et la Philosophie première. La science diffère de l’expérience en ce qu’elles est la connaissance des causes *secondes*, et la Philosophie première se distingue de la science en ce qu’elle est la connaissance des causes *premières*, qui expliquent, d’une manière générale, la réalité prise dans sa totalité. La Philosophie première renferme donc les raisons sur lesquelles reposent les domaines particuliers de chaque science, et, grâce à ces raisons, elle domine notre action tout entière”. Aristote. *La métaphysique*. Tome I. *Op. cit.*, p. 11, note 1. Por essas mesmas razões, a sabedoria é mais digna e nobre (τιμιωτέρα) que os outros saberes, inclusive os saberes teóricos. Cf. *Metaphysica* A, I, 982a 3-983a 22. *Ethica Nicomachea* VI, 1141a 9-1141b 8. Ross, D. *Aristotle*. Sixth edition. With a new introduction by J.L. Ackrill. London/New York: Routledge, 1995, pp. 161-171.

³⁹ “E a finalidade do raciocínio que ora fazemos é demonstrar que pelo nome de sapiência (σοφίαν) todos entendem a pesquisa das causas primeiras ([πρῶτα] αἴτια) e dos princípios (ἀρχάς)”, *Metaphysica* A, I, 981b 27-29. Extrato tirado de Aristóteles. *Metafísica*. *Op. cit.*, pp. 6-7.

⁴⁰ Cf. *Theaetetus* 197a-197d. *Philebus* 11b-d.

⁴¹ Cf. *Philebus* 11b-d.

⁴² Cf. *Categoriae* 8, 8b 27-28.

de estabilidade e de duração no tempo, que permite se referir a ele quando precisar. No *De anima*, veremos que Aristóteles enfatiza o caráter potencial do saber que era implicitamente pressuposto nas *Categorias*.

De anima.

Saber (ἐπιστήμη) como potência (δύναμις) e ato (ἐντελέχεια)

Em vários lugares do *De anima*, Aristóteles explica melhor o que entende por estado (ἔξις) estável e quase permanente do saber. Em termos mais metafísicos que lógicos, o Estagirita mostra que essa qualidade adquirida participa plenamente nos princípios de ato e potência. Na verdade, o caráter essencial do conhecimento, assim como a sua aquisição, depende diretamente da articulação e da inter-relação, existindo entre esses dois elementos próprios da filosofia primeira.

No início do livro II do *De anima*⁴³, Aristóteles expõe sua visão da substância (οὐσία), tema que é retomado notadamente na *Metafísica*.⁴⁴ O termo em questão pode ser tomado em três sentidos distintos no tratado sobre a alma. Primeiro, ‘substância’ pode ser dito da matéria (ύλην), que não é, em si, algo determinada. Em seguida, ‘substância’ pode se referir à figura e à forma (μορφήν καὶ εἶδος) a partir das quais algo é determinado. Terceiro, o mesmo termo ‘substância’ alude ao composto (σύνολον) matéria e forma. Nesse sentido, trata-se do indivíduo sensível, ou seja, daquilo que não pode ser dividido. Nas *Categorias*, Aristóteles fala, nessa acepção, de substância primeira (πρώτη οὐσία)⁴⁵, isto é, a matéria determinada (ὁρισμένως) numericamente uma (ἐν ἀριθμῷ), assim como o particular concreto (τόδε τι) e separado (χωριστός) dos outros sensíveis.⁴⁶ O terceiro sentido pode ser usado de maneira menos formal e dizer respeito, neste caso, aos corpos (σώματα) em geral, notadamente aos corpos naturais (φυσικὰ σώματα).⁴⁷ Como diz Aristóteles, a opinião comum refere-se, sobretudo, a esse último sentido quando usa o

⁴³ Cf. *De anima* II, 412a 6-10.

⁴⁴ Cf. *Metaphysica* B, 997 a 31; Z, 1028b 32-1029b 11; Z 1032b 2; H, 1042a 5 *sqq*; Λ 1-5.

⁴⁵ Cf. *Categoriae* 2, 1b 4-9; 5, 2a 10 *sqq*.

⁴⁶ Cf. *Metaphysica* B, 1, 995b 31-38, Z, 3.

⁴⁷ Os corpos naturais (*natural kinds* – τὰ φύσει ὄντα) opõem-se aos seres matemáticos (μαθηματικά). Mesmo que provenham deles (corpos naturais), aos artefatos (τὰ κατὰ τέχνην) produzidos pela arte também estão em contraste com os corpos naturais. Cf. *Metaphysica* Δ, Λ 7, *Physica* II, 1.

termo ‘substância’.⁴⁸ Na continuação, Aristóteles explica que alguns desses corpos naturais, que possuem a vida (ζωή) – corpos orgânicos/animados (ἔμψυχα σώματα) –, são, portanto, substâncias compostas, na medida em que possuem matéria e substrato, assim como alma (ψυχή), isto é, a forma. Vejamos o que diz o Estagirita sobre essa questão.

Assim, todo corpo natural (πᾶν σῶμα φυσικόν) que participa da vida (ζωῆς) é substância (οὐσία), no sentido de substância composta (συνθετή). E uma vez que essa substância também é um corpo de tal tipo, – que tem vida –, a alma (ψυχή) não é corpo, pois o corpo não é um dos predicados do substrato, antes, ele é o substrato (ὑποκείμενον) e a matéria (ύλη). É necessário, então, que a alma seja substância como forma do corpo natural (εἶδος σώματος φυσικοῦ) que em potência (δυνάμει) tem vida.⁴⁹

O objetivo de Aristóteles nessa parte é demonstrar que a alma é somente uma substância como forma em ato acabado ou realizado, ou seja, uma enteléquia primeira (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) de um corpo natural que tem vida em potência.⁵⁰ Essa última distinção nos leva a nosso principal assunto sobre a natureza do saber. Como diz o Estagirita, a matéria é potência (δύναμις), a forma, enteléquia. De maneira mais precisa, a enteléquia ou o ato realizado diz-se de dois modos. O ato completado pode se referir, primeiro, à posse do saber (ἐπιστήμη) e, segundo, a seu uso (θεωρεῖν). Nos próprios termos de Aristóteles, encontramos a seguinte explanação: “A matéria (ύλη), por sua vez, é potência (δύναμις), ao passo que a forma (εἶδος) é atualidade (ἐντελέχεια), e isto de dois modos: seja como ciência (ἐπιστήμη), seja como o inquirir (θεωρεῖν)”.⁵¹

⁴⁸ “E há a opinião (μάλιστα εἶναι δοκοῦσι) de que sobretudo os corpos (τὰ σώματα) são substância (sic) (οὐσίαι), entre os quais se encontram os corpos naturais (τὰ φυσικά), que são princípios (ἀρχαί) dos demais”, *De anima* II, 412a 11-12. Extrato tirado de Aristóteles. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34 Ltda., 2006, p. 71. O texto grego de referência é Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. With an English translation by W.S. Hett. Cambridge, Massachusetts/London, England: Havard University Press, 1995, p. 66.

⁴⁹ *De anima* II, 412a 15-21. Extrato tirado de Aristóteles. *De anima. Op. cit.*, pp. 71-72. O texto grego de referência é Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath. Op. cit.*, pp. 66-68.

⁵⁰ “E por isso a alma (ψυχή) é a primeira atualidade (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) de um corpo natural (σώματος φυσικοῦ) que tem em potência (δυνάμει) vida (ζωήν). (...) Se é preciso enunciar algo comum (κοινόν) a toda e qualquer alma (ἐπὶ πάσης ψυχῆς), seria que é a primeira atualidade (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) do corpo natural orgânico (σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ)”, *De anima* II, 412a 28-29, 412b 4-6. Extrato tirado de Aristóteles. *De anima. Op. cit.*, p. 72. O texto grego de referência é Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath. Op. cit.*, p. 68.

⁵¹ *De anima* II, 412a 9-10. Extrato tirado de Aristóteles. *De anima. Op. cit.*, p. 71. O texto grego de referência é Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath. Op. cit.*, p. 66.

Essa última distinção nos lembra da diferenciação feita por Platão entre a conquista do saber e seu exercício efetivo.⁵² O que caracteriza e singulariza a explicação de Aristóteles é, no entanto, a identificação desses dois modos de existir com os dois princípios metafísicos de potência e ato. No trecho acima mencionado, Aristóteles insiste no fato de que o ato realizado pode significar duas coisas diferentes. Essa distinção lhe parece tão importante que a retoma quase *verbatim* um pouco mais adiante no mesmo capítulo.⁵³

O esclarecimento apresentado por Aristóteles pode, contudo, levar à confusão, na medida em que o primeiro sentido de enteléquia como ciência não se refere a um ato propriamente dito, mas ao resultado de um ato acabado, que se revela ser, como veremos daqui a pouco, uma potência de um tipo particular. Seja como for, o próprio Estagirita esclarece esses dois sentidos de ‘entelequia’ na continuação, precisando sua particularidade em relação à alma. Enquanto forma, a alma é uma enteléquia como ciência e não como exercício da ciência, pois conservamos a vida e a alma mesmo que não estejamos ativos, como é o caso do saber adquirido ou possuído (ἔχειν). Como o indica Aristóteles, não perdemos nossos saberes quando estamos em estado de sono:

É claro, então, que a alma é atualidade como ciência (ὡς ἐπιστήμη); pois ao subsistir (ὑπάρχειν) a alma há tanto o sono (ὕπνος) como a vigília (ἐγρήγορσις); e a vigília é algo análogo ao inquirir (θεωρεῖν), o sono, a possuir (ἔχειν) a ciência mas não estar a exercê-la (καὶ μὴ ἐνεργεῖν); e, no que concerne a um mesmo indivíduo, a ciência é anterior (προτέρα) quanto ao devir (γενέσει).⁵⁴ E por isso a alma (ψυχή) é a primeira atualidade (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) de um corpo natural (σώματος φυσικοῦ) que tem em potência (δυνάμει) vida (ζωήν).⁵⁵

Mais adiante no mesmo livro II do *De anima*, Aristóteles reexamina essas primeiras distinções feitas entre potência e ato e completa sua explicação. Em um primeiro momento, ele perscruta a faculdade sensitiva em geral e tenta ver se a percepção é algo em potência ou em ato, já que se trata do passo inicial de todo conhecimento. Após ter concluído que a sensação ou o perceber (αἰσθάνεσθαι) existe tanto em potência, quanto em ato⁵⁶, Aristóteles retoma a questão do conhecimento e afirma, como veremos na

⁵² Cf. *Theaetetus* 197a-197d. *Euthydemus* 280b-e. Esses dois trechos são citados *supra*.

⁵³ Cf. *De anima* II, 412a 22-23.

⁵⁴ Cf. *Metaphysica* Δ, 11, 1018b8-1019a 15.

⁵⁵ *De anima* II, 412a 23-30. Extrato tirado de Aristóteles. *De anima*. Op. cit., p. 72. O texto grego de referência é Aristotle. *On the Soul*. *Parva Naturalia*. *On Breath*. Op. cit., p. 68.

⁵⁶ “E uma vez que dizemos o perceber (αἰσθάνεσθαι) de dois modos (pois, dizemos ouvir e ver tanto daquele que em potência (δυνάμει) ouve e vê – ainda que esteja dormindo – como daquele que ouve e vê já em atividade (ἐνεργοῦν)), também se poderia dizer de dois modos a percepção

continuação, que ele é dito ser em potência de dois modos distintos. Sendo assim, ele finaliza sua explanação, segundo a qual o saber também é em enteléquia de duas maneiras, como vimos.

Ao ver que não basta distinguir em si potência e ato, Aristóteles introduz novas características precisas a respeito desses dois princípios, notadamente no tocante à potência.⁵⁷ Primeiro, o homem, considerado como espécie, é sábio ou conhecedor em potência, já que possui a capacidade ou a possibilidade natural de poder conhecer, como a semente é uma árvore em potência. Ao nascer, o homem não possui nenhum conhecimento, ou seja, é em um estado de *tabula rasa*. Mas ele tem o saber em potência, na medida em que possui tanto a capacidade natural de poder aprender e conhecer, quanto a faculdade natural de adquirir virtudes, como vemos na *Ética a Nicômaco*.

Não é, pois, por natureza (φύσει), nem contrariando a natureza que as virtudes (ἀρεταί) se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados (δέξασθαι) por natureza (πεφυκóσι) a recebê-las e nos tornamos perfeitos (τελειούμενοις) pelo hábito (ἔθους).⁵⁸

O indivíduo homem também é, por outro lado, sábio ou conhecedor em potência quando já adquiriu o conhecimento, mas não o exerce. Trata-se do segundo grau da potência (δύναμις) que se distingue do primeiro nível da capacitação natural, que consiste na simples faculdade de poder eventualmente conhecer. Após ter estudado, o saber conquistado torna-se, como vimos no trecho anterior acerca da virtude, um tipo de perfeição (τελειότης) e progresso (ἐπίδοσις)⁵⁹, chamado por Aristóteles de estado (ἔξις), ou seja, essa ἔξις consiste em uma potência de segundo nível. Em suma, o sábio que sabe adquiriu seu conhecimento graças à capacidade natural da espécie humana de poder aprender, mas conserva esse saber (δύναμις – ἐντελέχεια) para poder, quando quiser (βούλομαι), usá-lo em circunstâncias apropriadas. Vejamos as palavras de Aristóteles sobre isso.

(αἴσθησις): como em potência (δυνάμει) e como em atividade (ἐνεργεία)”, *De anima* II, 417a 12-13. Extrato tirado de Aristóteles. *De anima. Op. cit.*, pp. 83-84. O texto grego de referência é Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath. Op. cit.*, pp. 94-96.

⁵⁷ Cf. J. Barnes. “Metaphysics”. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Edited by J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 94 *sqq.*

⁵⁸ *Ethica Nicomachea* II, 1103a 24-26. Extrato tirado de Aristóteles. *Metafísica* (Livros I e II)–*Ética a Nicômaco*–*Poética. Op. cit.*, p. 67. O texto grego de referência é Aristotle. *The Nicomachean Ethics. Op. cit.*, p. 70.

⁵⁹ Cf. *De anima* II, 417a 30-417b 8.

É preciso ainda fazer distinções (Διαιετέον) no que diz respeito à potência e à atualidade (περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας). Pois até agora, falávamos disso de maneira simples (ἀπλῶς). Por um lado, há aquele que conhece (ἐπιστῆμόν) no sentido em que diríamos ser o homem conhecedor, por estar entre os que conhecem e possuem conhecimento; e há, em outro sentido, aquele que dizemos ser conhecedor por já saber a gramática (e cada um deles é em potência (δυνατός), mas não da mesma maneira: o primeiro, porque é de tal gênero (γένος) e matéria (ὕλη), o outro, porque, se quiser (βούληθεῖς), pode inquirir (δυνατὸς θεωρεῖν), nada externo o impedindo). E há, por fim, aquele que está inquirindo (θεωρῶν) e em atualidade (ἐντελεχεία), conhecendo em sentido próprio (κυρίως) este “A” determinado.⁶⁰

Existe certa gradação nas potências e nos atos próprios do homem. Da mesma forma que a potência natural de poder aprender distingue-se da potência adquirida, o ato proveniente da primeira faculdade difere daquele que vem da capacidade conquistada. No sentido próprio, o ato procedente da potência adquirida é chamado, por Aristóteles, de enteléquia, mesmo que ele não seja sempre consistente com essa terminologia.⁶¹ Quanto ao ato inicial, que permite passar da possibilidade à plena realização, ou seja, alcançar o conhecimento, ele é, antes, designado pelo termo ἐνέργεια. Além disso, vimos que enteléquia também serve, no *De anima*, a denominar a ação completada, isto é, o resultado ou o aperfeiçoamento da potência ilustrado pelo conhecimento já adquirido. Seja como for, essa última capacidade de segundo grau é chamada de estado (ἔξις) na obra do nosso protagonista, tanto nas *Categorias*⁶², como vimos, quanto na *Ética a Nicômaco*⁶³ ou nos *Segundos analíticos*, em que Aristóteles enfatiza a aquisição do saber a partir do sensível.

Concluimos que estas aptidões (ἔξεις) não são em nós inatas (ἐνυπάρχουσιν) numa forma definidas, e que também não são provenientes de outras aptidões (ἔξεων) mais conhecidas, mas que derivam da percepção sensível (αἰσθήσεως).⁶⁴

⁶⁰ *De anima* II, 417a 21-30. Extrato tirado de Aristóteles. *De anima. Op. cit.*, p. 84. O texto grego de referência é Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath. Op. cit.*, p. 96.

⁶¹ “Bonitz a bien marqué la différence entre l’ἐνέργεια et l’ἐντελέχεια: “ita videtur Aristote ἐντελέχειαν ab ἐνεργείᾳ distinguere, ut ἐνέργεια actionem, qua quid ex possibilitate ad plenam et perfectam perducitur essentiam, ἐντελέχεια ipsam hanc perfectionem significet.” L’acte est l’action; l’entéléchie est le terme réalisé par l’action et ne renfermant plus aucun devenir. *En fait acte et entéléchie se distingue difficilement, et Aristote les emploie souvent l’un pour l’autre.*” Sublinhamos. Aristote. *De l’âme*. Introduction, traduction, notes et lexique par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010, pp. 22-23, nota 7.

⁶² Cf. *Categoriae* 8, 8b 25-35.

⁶³ Cf. *Ethica Nicomachea* I, 1103a 9-10, III, 1114a 3-31, III, 1114b 30-1115a 3, VI, 1140b 5.

⁶⁴ *Analyticis posterioribus* II, 100a 10-12. Extrato tirado de Aristóteles. *Organon. IV. Analíticos posteriores*. Tradução e Notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, LDA., 1987, p. 164. O texto grego de referência é Aristotle. *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957, s.p.

No mesmo segundo livro do *De anima*, Aristóteles explica como acontecem as transformações encontradas nesses dois tipos de capacidade ao entrar em ato. De fato, a faculdade natural sofre certa alteração (ἄλλοίωσις)⁶⁵ causada pelos atos (ἐνέργεια) repetidos (πολλάκις) de primeiro grau provenientes dela, enquanto o estado realizado ou a capacidade adquirida (ἔξις) atualiza sua potência (ἐντελέχεια) de outro modo. Nesse último caso, trata-se simplesmente da atualização daquilo que foi conquistado pelo esforço sem que aconteça modificação aparente no sujeito. Por outro lado, na passagem da capacidade natural ainda indeterminada à potência firme adquirida e determinada, acontece certa mudança (μεταβολή) que Aristóteles chama mais adiante de alteração (ἄλλοίωσις), isto é, ocorre uma transformação, que implica contrários (ἐναντίον).⁶⁶ Por exemplo, a transição da ignorância (ἄγνοια) ou da ausência de conhecimento para o saber (ἐπιστήμη) provoca uma alteração qualitativa no indivíduo, passando de um certo estado indiferenciado a uma nova natureza. No caso do saber ou da virtude, essa aquisição constitui uma perfeição. Mas é também possível adquirir estados contrários, que se opõem a essas excelências, como a aquisição de um conhecimento inexato, melhor uma opinião errada⁶⁷, ou um vício. Seja como for, enquanto a transição da potência natural para a capacidade adquirida sofre alteração positiva ou negativa, a passagem ao ato dessa última faculdade determinada representa uma conservação (σωτηρία), como diz o Estagirita, isto é, essa mudança diz respeito a uma atualização de um par semelhante (ὅμοιος). Vejamos a própria explicação de Aristóteles acerca dessas transformações, que acontecem no ser humano, com o exemplo do saber.

Os dois primeiros (o conhecedor com capacidade natural e o conhecedor com capacidade adquirida) são conhecedores em potência (κατὰ δύναμιν): um, por ter-se alterado (ἄλλοιωθεὶς) via aprendizagem (διὰ μαθήσεως) e por passar (μεταβαλὼν) várias vezes (πολλάκις) de uma das

⁶⁵ Trata-se de uma alteração qualitativa (κατὰ ποιόν), do gênero κίνησις e ligada à μεταβολή. Enquanto a alteração, como movimento (κίνησις), é relativa à qualidade (κατὰ ποιόν), a corrupção (φθορά) opõe-se à geração (γένεσις), no que diz respeito à substância (κατὰ οὐσίαν). Cf. *Categoriae* 14. *Metaphysica* Z, 7.

⁶⁶ “Une chose pâtit par le fait d’une autre: a) en un sens destructeur de son être, quand l’agent est d’une nature opposée; cela se produit dans le passage d’une puissance pure à une ἔξις, et la destruction est d’ailleurs soit absolue, soit relative (...); b) en un sens conservateur, quand l’agent est en entéléchie et d’une nature semblable; alors il n’y a pas passion proprement dite, mais seulement progrès et développement, actualisation d’une virtualité: tel est le savant qui passe de l’ἔξις à l’ἐνέργεια.” Aristote. *De l’âme. Op. cit.*, pp. 123-124, nota 2. Cf. *De anima* I, 406a 13 sqq, III, 426b 30, III. 427b 5. *Categoriae* 10, 11. *Metaphysica* I, 4, 1055a 24-38, Δ, 10, 1018a 25-37.

⁶⁷ Sendo necessário, o conhecimento é ou não é. Por isso, o oposto do conhecimento é uma opinião errada, já que a opinião (δόξα) pode ser ou não ser verdadeira, segundo Aristóteles. Cf. *Analyticis posterioribus* I, 71b 15, 88b 30-89b 10. Aristote. *De l’âme. Op. cit.*, p. 123, nota 1.

disposições (ἔξωθεν) contrárias (ἐξ ἐναντίας) a outra; o outro, de outro modo, por passar do ter (ἔχειν) a percepção sensível (αἰσθησιν) ou a gramática sem exercitá-la (μὴ ἐνεργεῖν) ao estar em exercício. Mas nem o ser afetado (πάσχειν) é um termo simples: em um sentido, é uma certa corrupção (φθορά) pelo contrário (τοῦ ἐναντίου) e, em outro, é antes a conservação (σωτηρία) do ser em potência pelo ser em atualidade, e semelhante (ὁμοίον) à maneira como a potência o é em face da atualidade (πρὸς ἐντελέχειαν); pois é inquirindo que se torna possuidor de conhecimento (ἐπιστήμην) – o que, por certo, ou não é um alterar-se (ἀλλοιοῦσθαι) (pois o progresso (ἐπίδοσις) é em sua própria direção e à atualidade), ou é um outro gênero de alteração (ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως)⁶⁸.⁶⁹

Na continuação dessa mesma seção do livro II do *De anima*, Aristóteles conclui sua explicação das diferentes espécies de potências, enfatizando o papel dos agentes, que as atualizam. No caso do conhecedor em enteléquia que já possui o saber e passa ao ato, ele não precisa de uma causa externa para agir, ao inverso do conhecedor em condição de potência natural que está aprendendo. Nessa última eventualidade, o conhecedor em potência necessita de uma ação exterior para entrar em ato, ou seja, é indispensável, por exemplo, a intervenção de um professor ou um educador, que já possui em enteléquia o saber. Por outro lado, não há, diz Aristóteles, um nome específico para se referir ao que atualiza aquele que já adquiriu o conhecimento, a não ser o próprio desejo ou, melhor, a vontade (βούλησις) do indivíduo que decide exercitar a sua aquisição, como foi insinuado em trechos anteriores no *De anima*.⁷⁰

Na mesma ocasião, o Estagirita aproveita essa precisão para explicar melhor a noção de alteração (ἀλλοίωσις).⁷¹ Como vimos na conclusão da última citação acima apresentada, o indivíduo em enteléquia não sofre alteração ao passar ao ato. Por outro lado, o ser em situação de potência natural altera-se ao entrar em ato. Mas não se trata inevitavelmente de uma mudança destrutiva, já que o ser em questão pode se transformar de maneira positiva. Como diz Aristóteles, é um outro tipo de alteração. Com efeito, a alteração tomada em sentido estrito implica, como é explicado nas *Categorias* 14, uma mudança (μεταβολή) qualitativa (κατὰ ποιόν) contrária (ἐναντίον): “Pois uma coisa altera-se (ἀλλοιοῦται) pela ocorrência de uma mudança para qualificações contrárias (εἰς

⁶⁸ Aristóteles quer dizer que esse outro gênero de alteração não seria a alteração, à qual se refere anteriormente, ou seja, a alteração no sentido estrito (κατὰ ποιόν μεταβολή). Cf. Aristote. *De l'âme. Op. cit.*, p. 124, nota 3.

⁶⁹ *De anima* II, 417a 30-417b 8. Extrato tirado de Aristóteles. *De anima. Op. cit.*, pp. 84-85. O texto grego de referência é Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath. Op. cit.*, pp. 96-98.

⁷⁰ Cf. *De anima* II, 417a 28, 417b 24.

⁷¹ Cf. *De anima* II, 417b 9-15.

τὰ ἐναντία τοῦ ποιοῦ μεταβολῆς)”.⁷² O mesmo indivíduo em situação de potência natural sofre transformação ou é afetado (πάσχειν) quando entra em ato ao aprender, por exemplo, um saber ou praticar uma virtude, mas não sofre corrupção (φθορά), que diz antes respeito à substância do ser.⁷³ No caso que nos interesse, Aristóteles infere que se trata de uma mudança em relação a um estado privativo (στέρησις), ou seja, há um movimento a partir da capacidade natural em direção a uma disposição completiva, da qual o indivíduo está privado.⁷⁴ Quanto àquele que já possui o saber ou a virtude, ele perfez e realizou sua natureza e adquiriu um estado (ἔξις) firme e quase permanente. Ou seja, como diz Aristóteles: “(...) existem dois modos (δύο τρόπους) de alteração (ἀλλοιωσέως): a mudança (μεταβολήν) quanto às condições privativas (ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις) e a mudança quanto às disposições (ἐπὶ τὰς ἑξείς) e à natureza (τὴν φύσιν)”.⁷⁵

Enfim, Aristóteles aplica, na continuação, à sensação (αἴσθησις) e, mais diretamente, ao ser sensitivo (αἰσθητικός) as distinções que estabeleceu acerca dos dois tipos de atualização.⁷⁶ A novidade consiste em introduzir uma outra mudança que é, na verdade, anterior às duas formas de movimento vistas até agora. Trata-se do ser em potência como pura espécie que é gerada (γένηται) pelo progenitor (γεννῶντος).⁷⁷ Deste

⁷² *Categoriae* 14, 15b 15. Extrato tirado de Aristóteles. *Categorias. Op. cit.*, p. 67. O texto grego de referência é Aristotle. *The Organon. I The Categories. On Interpretation. Op. cit.*, pp. 62-64. Cf. *Metaphysica* Δ, 7.

⁷³ Cf. *Categoriae* 14. *Metaphysica* Z, 7.

⁷⁴ Nas *Categorias* 10, Aristóteles opõe à privação (στέρησις) a posse (ἔξις). Deste modo, o contexto e o intento são ligeiramente distintos dos encontrados no *De anima*.

⁷⁵ *De anima* II, 417b 15-16. Extrato tirado de Aristóteles. *De anima. Op. cit.*, p. 85. O texto grego de referência é Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath. Op. cit.*, p. 98. No seu comentário ao *De anima*, Maria Cecília Gomes dos Reis afirma sobre essa questão: “Aristóteles conclui afirmando que, por um lado, não é correto então empregar o termo *instrução* para designar o sujeito que se conduz de um conhecimento disponível ao pleno exercício desse conhecimento, embora não exista na língua grega uma expressão exata para isso. Por outro lado, também não é correto empregar o termo *alteração* para designar o sujeito que é levado da potência (própria ao gênero humano) ao conhecimento disposicional (próprio ao indivíduo já instruído). A menos que se aceite existirem dois gêneros distintos de alteração: a mudança concernente à passagem da privação à posse de uma qualidade; e a mudança concernente à disposição e à natureza (que, de fato, é progresso)”, *De anima. Op. cit.*, p. 234.

⁷⁶ Cf. *De anima* II, 417b 17-28.

⁷⁷ “No que é capaz de perceber (αἰσθητικοῦ), a primeira mudança (πρώτη μεταβολή) é produzida pelo progenitor (γίνεται ὑπὸ τοῦ γεννῶντος)”, *De anima* II, 417b 16. Extrato tirado de Aristóteles. *De anima. Op. cit.*, p. 85. O texto grego de referência é Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath. Op. cit.*, p. 98.

modo, a concepção realista dos universais defendida por Aristóteles manifesta-se e mostra que existe um terceiro grau de potência e de ato, ao passar da forma pura em potência à existência de um ser sensitivo vivo, que possui alma.⁷⁸ Nessa comparação com o indivíduo, o Estagirita afirma que a sensação ou percepção em ato, correspondendo *mutatis mutandi* ao exercício do saber, precisa, todavia, de agentes externos (τὰ ποιητικὰ ἔξωθεν) para entrar em atividade, notadamente dos objetos exteriores ou simplesmente dos sensíveis. É por isso que a sensação não é dependente do sujeito que sente, enquanto o sábio ou o conhecedor decide por vontade (βούλησις), como vimos⁷⁹, o momento de exercitar seu saber. Em outras palavras, mesmo que todo conhecimento venha da sensação dos particulares, o saber diz respeito aos universais (καθόλου) que estão, em certo sentido, presentes na alma de forma geral (κοινά).⁸⁰ Terminamos essa seção do quinto capítulo do livro II do *De anima* com o resumo do próprio Aristóteles.

“Por ora, é suficiente dizer isto: que não sendo simples aquilo que se diz em potência (δυνάμει) – por um lado, como falaríamos da criança podendo ser um general e, por outro lado, como falaríamos daquele que já está na idade adulta – deste último modo é o capaz de perceber. E uma vez que esta diferença não tem denominação, e a respeito disso estando determinado que são coisas distintas e de que modo o são, é necessário servir-se dos termos ser afetado (πάσχειν) e alterar-se (ἀλλοιοῦσθαι) como próprios. E a capacidade perceptiva (αἰσθητικὸν) é, conforme dissemos, potencialmente (δυνάμει) tal como seu objeto (αἰσθητὸν) o é já em atualidade (ἐντελεχείᾳ). Portanto, ela é afetada (πάσχει) enquanto não semelhante (οὐχ ὅμοιον), mas, uma vez que tenha sido afetada, ela se assemelha (ὁμοίωται) e torna-se tal como ele”.⁸¹

4. Conclusão

Em conclusão, o apotegma do filósofo britânico A. N. Whitehead, segundo o qual a história da filosofia seria apenas uma série de notas de rodapé dos diálogos de Platão, é certamente exagerado. O seu conterrâneo J. Barnes afirma, antes, que esse dito seria mais

⁷⁸ Cf. *De anima* II, 417b 17 *sqq.* Aristote. *De l'âme. Op. cit.*, p. 125, note 2.

⁷⁹ Cf. *De anima* II, 417a 28, 417b 24.

⁸⁰ Cf. *De anima* II, 417b 21-28, III, 4. Como diz claramente o tradutor inglês do *De anima*, W.S. Hett: “When we see the colour red we see a particular object, which is red, at a particular time. But knowledge of “red” is not knowledge of any red object at any one time but of the colour red detached from such objects, *i.e.* in A.’s phraseology as “universal””, Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath, op. cit.*, p. 98, nota a. Essa explicação de Hett parece responder a uma parte das dúvidas levantadas por Maria Cecília Gomes dos Reis em seu comentário ao *De anima* acerca desse assunto. Cf. Aristóteles. *De anima. Op. cit.*, p. 235.

⁸¹ *De anima* II, 417b 30-418a 6. Extrato tirado de Aristóteles. *De anima. Op. cit.*, pp. 85-86. O texto grego de referência é Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath. Op. cit.*, p. 100.

exato ou, como diz, menos falso, se fosse atribuído à obra de Aristóteles.⁸² Seja como for, a influência do primeiro sobre o segundo não gera dúvidas, notadamente acerca da questão estudada em nosso trabalho sobre a natureza do saber (ἐπιστήμη). Apesar de defender, aparentemente, sistema ontológico assaz distinto, os dois protagonistas apresentam, por vezes, semelhanças inusitadas relativamente ao tema em estudo. Nosso objetivo era descobrir o que é a natureza do conhecimento em Platão e Aristóteles e salientar a influência do primeiro sobre o segundo. Vejamos os principais resultados obtidos, apontando essas similitudes e, eventualmente, dessemelhanças.

Platão introduz no *Teeteto* a distinção entre (1) o saber conquistado ou em posse (κεκτηῖσθαι – κτήσις) e (2) o saber em uso ou, como diz, ter (ἔχειν – ἔξις) o saber. Na ocasião, indica que a aquisição do conhecimento (1) se situa entre o vazio (κενόν) e o emprego desse saber (2), deixando em aberto a questão da natureza ontológica dessa privação. No *Eutidemo*, encontra-se a mesma diferenciação, mas o vocabulário muda em parte. Em vez de utilizar o par ἔχειν – ἔξις para se referir ao exercício do saber (2), Platão emprega, no mesmo sentido, (2') os termos χρῆσθαι – χρήσις. Enfim, a análise do *Filebo* revela (3) a díade ἔξις e διάθεσις, como estados da alma aptos a proporcionar a vida feliz. Mesmo que essas palavras encontrassem eco em Aristóteles, o mestre dele não as desenvolveu nesse sentido.

A questão da natureza do saber (ἐπιστήμη) em Aristóteles é nitidamente mais desenvolvida e aprofundada. Nos dois principais tratados examinados, aspectos distintos da ontologia dessa qualidade são encontrados. Nas *Categorias* 8, o Estagirita retoma o par platônico ἔξις e διάθεσις (3). Ao contrário do seu mestre, ele esclarece e distingue claramente as duas realidades, às quais aludem esses termos.⁸³ Primeiro, essas naturezas têm em comum o fato de ser adquiridas. Pertencendo exclusivamente à classe dos estados (ἔξις), (α) o saber também é conquistado. Segundo, (β) o conhecimento, como estado adquirido (α), caracteriza-se pela sua estabilidade (μονιμώτερον) e quase permanência (χρονιώτερον), o que o distingue da disposição (διάθεσις) instável e passageira. Sendo

⁸² “Someone – was is (*sic*) A. N. Whitehead? – observed that Western philosophy is a series of footnotes to Plato. A witty apophthegm, but false: substitute “Aristotle” for “Plato” and the aphorism will be, as it were, less false.” J. Barnes. “Introduction”. *The Cambridge Companion to Aristotle*. *Op. cit.*, p. xv, nota 3.

⁸³ Ao comparar saber com virtude em Platão, Penner afirma: ““Is virtue identical with (some form of) knowledge or a science?” (...) The point is that virtue is *one* of the sciences, namely the science of good and bad; (,,). The point is *not* that virtue is partly knowledge and partly something else, say, character-dispositions, as it certainly is in Aristotle.” T. Penner, “The Forms and the Sciences in Socrates and Plato”. *A Companion to Plato*. *Op. cit.*, p. 166.

assim, o saber como estado adquirido (α) firme e perdurável (β) não é algo natural e, *a fortiori*, inato, já que é preciso esforço e aprendizagem para conquistá-lo.

No *De anima*, outros elementos mais complexos vinculados à metafísica vêm completar a descrição aristotélica da natureza do saber. O exemplo do conhecimento permite esclarecer as diversas variedades de potência e ato. A primeira distinção diz respeito ao ato completado ($\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$), que se refere tanto à conquista do saber, quanto a seu uso. Lembrando da distinção feita por Platão entre a posse do saber (1) e ter o saber (2) (2'), (γ) o conhecimento adquirido constitui, para Aristóteles, uma potência acabada ($\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$), (γ') que deve ser diferenciado da sua entrada em ação ($\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$), também chamada de $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$.

Em seguida, o Estagirita afirma que o saber como potência também apresenta duas realidades. Primeiro, qualquer ser humano é sábio por possuir a capacidade natural de conhecer. Assim, dispõe (δ) do saber em potência primária ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$). Segundo, o mesmo homem também é sábio por ter já adquirido o saber (γ), mas sem exercê-lo (γ'). Nesse caso, trata-se do saber em potência acabada ($\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$) (γ), como vimos, que consiste em um estado adquirido (α) estável e quase permanente (β). O saber como estado realizado (γ) constitui uma perfeição ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$), como a virtude, que pode ser usada (γ') à vontade ($\beta\acute{o}\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\iota$). Existe uma gradação correspondente no ato, que também contém, segundo sua proveniência, duas naturezas. Por um lado, (ϵ) há o ato ($\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$), que permite alcançar o saber (γ) pela repetição e que tem sua origem na capacidade natural (δ). Por outro lado, encontramos o ato que provém do saber já adquirido (γ) e que corresponde ao uso da enteléquia (γ').

Enfim, a passagem da potência (δ) (γ) ao ato (ϵ) (γ') causa certas transformações ($\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$) e alterações ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$) no homem e no sábio. Os atos repetidos (ϵ) alteram a faculdade natural em potência (δ) para eventualmente formar um estado ($\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$) adquirido (α) firme e quase permanente (β). No caso do saber e da virtude, trata-se do resultado de uma mudança para qualificação contrária ($\epsilon\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$), passando da privação ($\sigma\acute{\tau}\epsilon\rho\eta\sigma\iota\varsigma$) à aquisição de um estado ($\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$). Essa modificação aperfeiçoa a natureza humana. Em contrapartida, o estado ($\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$) adquirido (α) (β) (γ) conserva ($\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$) sua natureza ao entrar em atos (γ'). Contrariamente ao ato procedente da potência natural (δ), o ato que vem da capacidade adquirida (γ) não precisa de uma causa externa para se atuar. Vimos que o ato proveniente desse estado (γ) é nomeado enteléquia (γ') e, por vezes, simplesmente ato ($\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$), como o proveniente da potência natural (δ). O último ponto examinado relaciona-se com um terceiro grau de potência ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), que antecede, na

verdade, os dois primeiros vistos (δ) (γ). Trata-se de (ζ) uma potência como pura possibilidade, que precede qualquer capacidade (δ) (γ) encontrada em um indivíduo sensível. Como a potência natural (δ), é preciso de um agente externo, no caso presente, um progenitor, para que essa pura virtualidade pudesse se concretizar. A natureza dessa última potência aproxima-se, até certo ponto, da forma platônica. Seja como for, qualquer saber vem, segundo Aristóteles, do sensível, mesmo que ele próprio refira-se a um universal, seja como pura possibilidade, seja como conceito mental.⁸⁴

Guy Hamelin

Universidade de Brasília

Bibliografia

Aristote. *De l'âme*. Introduction, traduction, notes et lexique par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.

Aristote. *La métaphysique*. Tome I. Introduction, notes et index par J. Tricot. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

Aristóteles. *Categorias*. Tradução, introdução e comentário de Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995.

Aristóteles. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34 Ltda., 2006.

Aristóteles. *Metafísica*. Vol. II e III. Introdução, texto grego com tradução para o italiano, fontes e notas de Giovanni Reale. Edição Brasileira: Direção de Fidel Garcia Rodríguez. Edição de Texto de Marcos Marciolino. Revisão de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Aristóteles. *Metafísica* (Livros I e II)–*Ética a Nicômaco*–*Poética*. (Os pensadores). 2ª edição. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Vincenzo Cocco, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, Eudoro de Souza. São Paulo: Editor Victor Civita, 1984.

⁸⁴ T. Penner afirma sobre essa questão: “(...) while if we avoid such an overreaction (Aristotle also thinks that these new objects of the sciences that Plato believed in were wrongly identified by Plato with certain extraordinary, even preposterous, entities, the Forms), Aristotle continues, what we get are simply those (abstract) objects, universals, which are precisely what the objects of the sciences should be. These objects Aristotle himself accepts (and thinks he has been anticipated in by Socrates’ attempts to answer the “What is X?” questions)”, T. Penner, “The Forms and the Sciences in Socrates and Plato”. *A Companion to Plato*. *Op. cit.*, p. 167.

Aristóteles. *Organon*. IV. *Analíticos posteriores*. Tradução e Notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, LDA., 1987.

Aristotle. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Aristotle. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

Aristotle. *On the Soul*. *Parva Naturalia*. *On Breath*. With an English translation by W.S. Hett. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 1995.

Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. The Loeb Classical Library. English translation by H. Rackham. London/Cambridge Massachusetts: William Heinemann LTD/Harvard University Press, 1947.

Aristotle. *The Organon*. I *The Categories*. *On Interpretation*. H.P. Cooke (Ed.). *Prior Analytics*. H. Tredennick (Ed.). The Loeb Classical Library. London: William Heinemann LTD/Cambridge: Harvard University Press, 1938.

Aubenque. Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

Badham, Charles. *The Philebus of Plato*. Second edition. With an introduction, notes, and appendix. London: Williams and Norgate, 1878.

Barnes, J. "Metaphysics". *The Cambridge Companion to Aristotle*. Edited by J. Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Gauthier, R.A. et Jolif, J.Y. *L'Éthique à Nicomaque*. *Introduction, traduction et commentaire*. Deuxième édition. Tome II. *Commentaire*. Louvain/Paris: Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970.

Granger, G.G. *La théorie aristotélicienne de la science*. Paris: Aubier Montaigne, 1976.

Houaiss, A., Villar, M. de S., Franco, F. M. de M. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

Kraut, R. "Introduction to the study of Plato". *Cambridge Companion to Plato*. Edited by R. Kraut. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Long, A.A. and Sedley, D.N. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Greek and Latin Texts, with Notes and Bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Penner, T. "Socrates in the Early Dialogues". *Cambridge Companion to Plato*. Edited by R. Kraut. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Penner, T. "The Forms and the Sciences in Socrates and Plato". *A Companion to Plato*. Edited by Hugh. H. Benson. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Plato. *Platonis opera*. Tomus I. Tetralogias I-II continens. Oxford: Oxford Classical Texts, 1995.

Plato. II. *Theaetetus – Sophist*. Coll. The Loeb Classical Library. With an english translation by H.N. Fowler. London: William Heinemann/New York: G.P. Putnam's Sons, 1921.

Platon. *Apologie de Socrate–Criton–Phédon*. Traduction, notices et notes par Émile Chambry. Paris: G.-F. Flammarion, 1965.

Platon. *Oeuvres complètes*. Tome IX – 2^e partie. *Philebe*. Texte établi et traduit par Auguste Dies. Paris: Société d'éditions "Les belles lettres", 1959.

Platão. *Diálogos*. *O Banquete*. *Fédon*. *Sofista*. *Político*. (Os pensadores). 2ª ed. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Platão. *Diálogos*. *Protágoras*. *Górgias*. *Fédon*. 2ª edição revisada. Tradução Carlos Alberto Nunes. Coordenação Benedito Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2002.

Platão. *Eutidemo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Editorai PUCRIO/São Paulo: Edições Loyola, 2011.

Platão. *Filebo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Sem editor, sem ano e sem página. <http://pt.slideshare.net/josefiorin/plato-filebo>. Acesso 26-01-2017.

Platão. *Teeteto*. 3ª edição. Tradução Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Prefácio de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

Ross, D. *Aristotle*. Sixth edition. With a new introduction by J.L. Ackrill. London/New York: Routledge, 1995.